



A propos des valeurs en situation d'immigration.

Jocelyne Streiff-Fénart

► To cite this version:

Jocelyne Streiff-Fénart. A propos des valeurs en situation d'immigration.: Questions de recherche et bilan des travaux. Revue française de sociologie, 2006, 47-4, pp.851-875. halshs-00125491

HAL Id: halshs-00125491

<https://shs.hal.science/halshs-00125491>

Submitted on 28 Jan 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jocelyne Streiff-Fénart
URMIS, CNRS/Université de Nice-Sophia Antipolis
Pôle Universitaire St Jean d'Angely
24 av. des Diables Bleus, 06354 Nice cedex4

A propos des valeurs en situation d'immigration : questions de recherche et bilan des travaux*

On commencera par relever la place ambiguë qu'occupe nécessairement dans un numéro d'une revue de sociologie consacré à la question des valeurs, une interrogation sur les valeurs des immigrés : ambiguïté qui tient à la position d'intériorité/extériorité (ou comme Simmel ([1908] 1979) le disait à propos de l'étranger, de proximité/distance) constitutive de la définition même de l'immigré.

Notons d'emblée que l'*immigré* dont nous parlons ici n'est pas à proprement parler un migrant (un voyageur, un nomade, un individu inscrit dans la mobilité), pas plus d'ailleurs que l'*étranger* de Simmel n'est forcément un étranger au sens juridique du terme. Ce qui permet de rapprocher ces deux figures de l'altérité, c'est le type spécifique de lien qui les rattache à la société dans laquelle ils ont élu domicile et dont il sont à la fois proches et distants, dedans et dehors ; cette société se trouvant être très généralement dans le monde contemporain (ou du moins avoir été jusqu'à une période récente¹), une société nationale. Du fait de cette position ambiguë, s'interroger sur les valeurs des immigrés ne peut que soulever des questions également ambiguës : s'agit-il de relativiser les valeurs des *Français* par la prise en compte des spécificités éventuelles d'un sous-groupe de l'ensemble français ? Les *immigrés* figureraient alors, au même plan que par exemple les *jeunes*, comme une sous-catégorie spécifiée par une certaine propriété (la position générationnelle, la nationalité étrangère du sujet ou de ses ascendants...) dont on peut mesurer la distance par rapport au centre prototypique (adulte, national) de la catégorie globale des *Français*. On observera toutefois que si la catégorie des *jeunes* peut aisément être réintégrée au besoin dans l'identité commune des *Français* (si bien que parler des valeurs des Français sans plus de précision laisse supposer qu'on parle aussi des valeurs des jeunes français), il en va tout autrement des *immigrés*. On ne peut pas être un immigré français comme on est un jeune français parce que le terme même d'*immigré* énonce un rapport d'extériorité putative au Nous national,

* L'auteure remercie Lise Vollenweider-Andresen pour son aide dans la constitution du corpus et le recueil des textes utilisés pour cette étude.

¹ Anne Muxel notait déjà en 1988 que l'intégration de la population immigrée se poserait de plus en plus dans le cadre de l'Europe multi-culturelle, rendant de ce fait la dimension nationale moins pertinente pour la construction des identités. Vingt-cinq ans après on ne peut que constater le développement considérable de circulations migratoires se déployant dans tout l'espace européen, et le développement concomittant de réseaux et de liens sociaux transnationaux (Tarrius, 2002, Potot, 2003)

étant en lui-même désignation des autres au sein du national (Sayad, 1999). En témoigne le fait que contrairement à la catégorie *jeunes* qui ne peut pas être opposée à *Français* dans laquelle elle est englobée, la catégorie *immigrés* l'est fréquemment dans les usages de la vie quotidienne, mais aussi dans ceux plus savants des rapports administratifs et des études scientifiques, comme l'atteste le titre de la première grande enquête française sur le sujet : « Français et Immigrés » (Girard et Stoetzel, 1953).

Mais d'un autre côté, on voit bien que *Français* ne peut pas être opposé à *Immigrés* exactement de la même manière qu'il peut l'être à, mettons, *Britanniques*, *Allemands*, *Suédois*..., c'est-à-dire à des catégories représentées au même niveau hiérarchique, celui des sociétés nationales, qu'appelle le terme *Français*. Si *immigrés* et *Français* peuvent néanmoins être juxtaposés comme deux catégories opposables l'une à l'autre et mutuellement exclusives, c'est au prix de la réduction de la catégorie de *Français* elle-même à un niveau infranational, celui du groupe ethnique ; ethnicisation que traduit l'adjonction, devenue fréquente, de la mention « de souche » au terme *Français*, lorsque Français est à comprendre dans ce sens de l'origine ethnique et non pas de la société nationale². Cette ambivalence du terme *Français* est revendiquée de façon très explicite dans un ouvrage consacré précisément aux valeurs des jeunes Maghrébins où l'auteur donne en note dès les premières pages de l'introduction la précision suivante :

Le terme « Français » pourra avoir deux significations différentes dans ce livre. La première sera tout simplement celle d'« habitants de la France », c'est-à-dire qu'appartiennent à cette catégorie de « Français » tous ceux et celles qui résident habituellement en France, quelle que soit leur origine ethnique, quelle que soit leur nationalité. Les jeunes qui sont l'objet de notre étude sont dans ce cas inclus dans cette population des « Français ». La seconde signification sera différente, puisqu'elle servira à opposer les personnes d'origine maghrébine aux individus plus anciennement implantés en France, et exclura de ce fait les premiers cités. Le lecteur interprètera lui même le sens à donner au terme « Français » en fonction du contexte ». (Flanquart, 2003)

On peut voir en négatif dans ce passage comment l'expression « Français de souche » (à laquelle l'auteur de cet extrait n'a pas recours) constitue à elle seule une directive de lecture qui rendrait redondante celle que formule ici l'auteur de façon explicite. C'est sans doute l'avantage qu'elle offre de dispenser le lecteur de la tâche de trouver par lui-même la bonne interprétation « en fonction du contexte », qui explique le succès que connaît cette expression dans la littérature scientifique ou journalistique, en dépit des critiques qu'attire sa connotation racialisante.

Si ce préambule, qui peut sembler un peu éloigné de la question des valeurs, trouve néanmoins ici son utilité, c'est que s'agissant des valeurs des immigrés, les ambiguïtés catégorielles qui viennent d'être soulignées sont en étroite relation avec les choix théoriques opérés par les

² Pour formuler cette ambiguïté catégorielle dans les termes de l'analyse du discours (Wald, 1994), on pourrait dire que, selon les textes et les contextes, *Français* se trouve par rapport à *immigrés* tantôt (mais pas tout-à-fait) en situation de catégorie non marquée dans une opposition privative (l'ensemble Français englobant une sous-catégorie marquée par une origine étrangère), tantôt (mais pas tout-à-fait) en relation de catégorie équipollente (les *Français* s'opposant aux *Immigrés* comme deux catégories mutuellement exclusives).

chercheurs, la façon dont ils construisent leur objet, et les privilèges qu'ils accordent à telle ou telle interprétation des phénomènes. On a noté plus haut que la fonction pratique de l'adjonction de la précision *de souche* au terme *Français* est de lever l'indexicalité impliquée par la polysémie du terme. Mais cette adjonction implique aussi une torsion de paradigmes, comme l'a relevé Alain Blum dans sa critique de l'ouvrage issu de l'enquête MGIS³ : l'idée de la "souche" et de son pendant "l'ethnie" invite à caractériser les immigrés comme des collectivités définies par leur origine ("arabes algériens", "berbères" ou "kabyles", "turcs", "kurdes", "mandés d'Afrique noire", etc.). Ce postulat fournit un contexte de sens qui conduit à référer les conduites des individus agrégés sous ces dénominations à des valeurs culturelles collectives plutôt qu'à des parcours de mobilité. (Blum, 1998)

Ce glissement d'une approche centrée sur des parcours migratoires à une autre en terme de distinctions catégorielles ne se fait pas nécessairement en contrebande comme il est ici suggéré. Dans le contexte britannique, l'alternative entre une problématique "*Race Relations*" et une problématique "*Migration*" a été l'objet de débat entre les chercheurs, donnant lieu à deux courants de recherche bien distincts, fondé l'un sur le privilège accordé aux catégories de race et d'ethnie, l'autre sur une économie politique des migrations de travail (Phizacklea, 1984). Ce qui confère aux discours français sur l'immigration et les immigrés leur ambiguïté fondamentale, c'est qu'en dépit du fait qu'un tel débat n'ait jamais été posé en France et encore moins tranché, des catégories ethniques (dont celle de « Français de souche ») ont néanmoins commencé à être utilisées non pas pour changer ouvertement de perspective, mais pour conforter la perspective assimilationniste traditionnellement appliquée à l'étude des mouvements migratoires.

Les valeurs des immigrés au miroir des conceptions nationales de l'intégration des étrangers

L'évaluation portée sur les valeurs des immigrés est donc dépendante du point de vue à partir duquel on les considère ; et ce point de vue est en grande partie façonné par les conceptions nationales de l'immigration et du rapport aux étrangers, ainsi que par les arrangements institutionnels inspirés par ces conceptions, et les politiques publiques qui les mettent en pratique.

Ceci apparaît nettement si on compare par exemple la situation des populations immigrées africaines ou maghrébines en France à celle de l'immigration pakistanaise en Norvège étudiée par Fredrick Barth. En Norvège, l'intervention de l'Etat est orientée par une politique de "respect des différences culturelles" qui s'appuie sur les porte-parole ethniques officiels (les hommes adultes). En réduisant au silence les acteurs minoritaires dans la famille pakistanaise (les femmes et les jeunes) et en minimisant les secteurs réels d'interaction entre jeunes norvégiens et jeunes pakistanaïes, cette politique tend objectivement à reproduire la discontinuité culturelle entre Norvégiens et immigrés pakistanaïes, (Barth, 1994). A l'inverse, les politiques françaises inspirées par le modèle de l'assimilation ont tendu à promouvoir la famille immigrée comme lieu de modernisation en radicalisant l'opposition entre première et deuxième générations et en valorisant le rôle des femmes comme actrices privilégiées du changement. Les politiques

³ L'enquête Mobilité Géographique et Insertion Sociale dirigée par M. Tribalat a été la première étude sur l'immigration conduite par des organismes publics (INED et INSEE) à utiliser des catégories d'appartenance ethnique.

d'intégration mises en œuvre au cours des années quatre-vingt ont ainsi fait une large place à des dispositifs spécifiques (femmes relais, médiatrices) faisant des femmes, en tant que population à émanciper, la cible des institutions. Les dispositifs et les pratiques du travail social, notent Catherine Quiminal et Mahamet Timera, réinstallaient ainsi dans les politiques d'intégration des immigrés le "vieux paradigme colonial de l'opposition hommes/femmes". La proximité recherchée à l'époque coloniale avec les femmes des populations colonisées s'est trouvée réactivée dans le contexte migratoire par une autre proximité, celle du genre, instaurant une connivence forte entre les agents du travail social (appartenant massivement au genre féminin) et les membres féminins des familles immigrées (Quiminal et Timera, 2002). Les jeunes filles en particulier ont longtemps été parées de toutes les vertus de l'innovation et du progrès social, point de vue que les sociologues spécialistes du domaine ont largement relayé et contribué à perpétuer. L'une des premières enquêtes sociologiques sur les valeurs familiales des immigrés algériens partait ainsi de l'hypothèse, congruente avec le crédit très généralement accordé aux vertus émancipatrices de l'acculturation à la modernité, que les groupes subissant le plus fortement l'oppression familiale, à savoir les jeunes et les femmes, étaient les porteurs quasi naturels du changement (Michel, 1973). Cette vision des jeunes filles novatrices et actrices privilégiées de l'assimilation a été par la suite totalement démentie par des données plus fiables d'un point de vue quantitatif. Les conclusions de l'enquête MGIS portant sur 13000 personnes invitent à "abandonner l'idée d'une génération de jeunes femmes algériennes à l'avant-garde de la marche vers la modernité" (Tribalat, 1995, p. 220).

Les valeurs des immigrés ne sont donc pas simplement déjà là, prêtes à être enregistrées, mais filtrées et canalisées par les arrangements institutionnels qui tendent à promouvoir dans l'espace public (via les dispositifs législatifs, les mesures administratives, les soutiens sélectifs accordés par l'Etat aux actions des associations...) celles qui correspondent le plus aux attentes de la société dans laquelle les immigrés sont appelés à s'intégrer. L'on peut bien sûr retrouver, derrière ces attentes contrastées que différentes sociétés nationales formulent à l'égard des immigrés, l'opposition bien connue entre deux "modèles" d'intégration : multiculturaliste et assimilationniste ou selon une terminologie plus récente (Parekh, 2000), "libéral" et "nationaliste". Cette opposition ne doit pas cependant être prise au pied de la lettre, étant elle-même prise dans des jeux idéologiques de légitimation, justification, dénonciation, stigmatisation, dans lesquels les "modèles" en question sont utilisés comme des ressources rhétoriques ou des repoussoirs plutôt que comme des guides pratiques pour l'action. Dans les faits, la plupart des pays qui ont accueilli des populations immigrées ont connu des mouvements d'oscillation ou d'interpénétration entre des politiques assimilationnistes et multiculturelles. On peut notamment observer que la France, toujours présentée comme le pays par excellence de l'assimilation, a fait à certaines périodes une large place aux "particularismes" des immigrés (comme l'atteste par exemple le programme "Langues et Cultures d'Origine" intégrant dans l'école publique l'enseignement des langues des immigrés) et qu'elle a été également touchée, quoique à un degré moindre que d'autres pays, par le tournant différentialiste des années soixante-dix (Brubaker, 2001).

Il n'en reste pas moins qu'en dépit de ces pratiques en réalité variables et conjoncturelles, les politiques d'intégration des immigrés en sont progressivement venues à se stabiliser dans la plupart des pays d'immigration, sous forme d'un corps doctrinal, au point d'être parfois érigées en véritable *credo* exprimant les *core values* des sociétés nationales d'immigration : par exemple

la laïcité en France ou la tolérance en Grande-Bretagne. Dans ces deux pays, les points de vue normatifs selon lesquels l'homogénéité ou la diversité culturelle sont supposées représenter des valeurs en soi, orientent fortement la façon dont on appréhende les valeurs particularistes portées par les immigrés : dans le cas français, il est tacitement admis que les valeurs des immigrés doivent idéalement en venir à converger avec celles qui fondent l'identité nationale, les particularismes culturels sont vus en général comme une menace contre la cohésion nationale (le danger du repli "communautariste") et suscitent des mesures, comme la récente loi sur l'interdiction des signes religieux à l'école, réitérant l'obligation pour les nouveaux venus de se conformer aux valeurs de la république, obligation qui vaut simultanément devoir d'allégeance à l'Etat ; dans le cas britannique où la vision de l'Etat est plus contractuelle, la question est de parvenir à un "consensus raisonnable" sur ce qui est négociable, en distinguant les revendications particularistes qui relèvent d'une demande légitime de reconnaissance de l'égale valeur des cultures (par exemple les mariages arrangés, l'égorgement rituel des animaux, le port de vêtements religieux), et celles qui, comme l'excision, contreviennent aux normes internationales sur les Droits Humains (Parekh, 2000)⁴.

Une étude récente, menée au niveau européen, suggère en outre que les comportements des populations immigrées sont en quelque sorte ajustés à ces conceptions normatives de l'altérité et des cultures minoritaires qui fonctionneraient dans chaque société nationale comme des "modèles prescrits d'intégration" (Krief, 2003). Les comportements des jeunes immigrées de Grande-Bretagne et de France, notamment celles de culture musulmane, apparaissent très contrastés : en France, l'érosion de la culture d'origine (faible pratique de l'islam, méconnaissance de la langue...) constatée par tous les observateurs s'accorde aux attentes de conformisation progressive aux normes dominantes qui sous-tendent la visée assimilatrice de la société française ; en Grande Bretagne, la visibilité conférée dans l'espace public aux identités communautaires va de pair avec une plus grande religiosité des jeunes, une endogamie plus prononcée, et de façon générale une transmission plus affirmée de modes de vie spécifiques. La plupart des chercheurs (Basit, 1997, Gell, 1993, Krief, 2003) soulignent l'attachement des jeunes, garçons et filles, même ceux qui semblent le plus occidentalisés, aux valeurs culturelles, familiales et morales de leur communauté.

La différence la plus notable concerne, selon cette enquête, la pratique religieuse beaucoup plus marquée en Grande Bretagne qu'en France, qu'il s'agisse de la fréquentation régulière des lieux de culte ou du respect de l'interdit religieux sur la consommation d'alcool. Mais c'est sans doute dans le domaine des relations familiales que l'on peut voir le plus nettement la force de l'imposition morale exercée par les attentes normatives de la société nationale considérée. Dans son étude sur les mariages des jeunes indo-pakistanaïes en Grande-Bretagne, Simeran Gell remarque ainsi que ces jeunes "financièrement indépendants, ayant le plus souvent fait des études et qui sont pleinement intégrés dans le mode de vie de la jeunesse britannique, accueillent souvent avec enthousiasme la perspective d'un mariage arrangé par leurs parents" (Gell, 1993, p. 112). A l'inverse, Nacira Guénif Souilamas note avec un soupçon d'ironie, à propos des

⁴ Ces modèles connaissent toutefois des infléchissements notables dans la période actuelle tant en Grande-Bretagne qu'en France, d'un côté sous l'effet des craintes suscitées par la montée des mouvements islamistes et les attentats terroristes, de l'autre par la prise de conscience des inégalités sociales et des discriminations qui touchent de façon spécifique les jeunes issus de l'immigration.

mariages des jeunes descendantes d'immigrés nord-africains en France, qu'“aucune des filles n'a dérogé à la nécessité impérieuse de dire le refus du mariage contraint” (Guénif Souilamas, 2000, p. 284).

Il est pourtant probable que nombre de jeunes pakistanais (es) en Grande Bretagne tentent de se soustraire à l'emprise familiale sur leur avenir matrimonial, et on sait que certain (e) s jeunes maghrébins (nes) en France ne sont pas insensibles aux bénéfices de l'endogamie familiale (Streiff-Fénart, 1999a). Mais les modalités selon lesquelles se construisent dans l'une et l'autre société les attitudes “typiques” des jeunes sont bien évidemment différentes selon que les arrangements familiaux des mariages sont considérés avec la neutralité ou la bienveillance qu'il convient de manifester aux coutumes des groupes minoritaires, ou qu'ils sont perçus comme une atteinte intolérable à la liberté individuelle et dramatisés sur la scène publique par des notions comme celles de “mariage forcé”.

Les valeurs des immigrés : approches et questions de recherche

Les politiques publiques et les pratiques instituées à l'égard des immigrés, qui, on l'a vu, varient fortement d'un contexte national à un autre, produisent des catégories, des vocabulaires et des effets de sens qui influencent inévitablement les conceptualisations des chercheurs, ces dernières contribuant en retour à légitimer les conceptions dominantes.⁵

Cette influence peut se manifester sous la forme de ce que Sayad (1984) a appelé une “problématique imposée”, une imprégnation inconsciente des catégories de la recherche par la représentation dominante de l'immigration et des immigrés, elle-même sous-tendue dans le cas français par “des structures de l'entendement nationales et nationalistes”⁶. Elle peut aussi prendre la forme d'un engagement dans le débat assumé comme tel par les chercheurs ; ceci d'autant plus que les conceptualisations normatives de l'altérité qui se sont constituées dans l'histoire des relations intergroupes (celle notamment de la colonisation) sont en résonance étroite avec le dilemme entre l'universalisme de la raison et le relativisme culturel constitutif de l'anthropologie, et qui traverse plus généralement l'ensemble des sciences humaines et sociales (Amselle, 1996). Au cours de ces dernières années, cet engagement des chercheurs dans le débat s'est polarisé de plus en plus nettement autour de prises de position “républicaines” et “multi-culturalistes” : outre les multiples interventions d'intellectuels dans la presse depuis l'affaire des “foulards”, des ouvrages et articles à caractère scientifique ont cherché à étayer par des argumentations sociologiques la réaffirmation des vertus du modèle français d'intégration et de l'universel républicain (Schnapper 1991), à plaider pour une entreprise intellectuelle de restauration d'une posture républicaine (Amselle, 1996), pour une nouvelle synthèse républicaine s'affranchissant

⁵ F. Lorcerie, traitant le modèle républicain français comme un corpus discursif spécifique justiciable d'une analyse en terme de sociologie de la connaissance, a mis en évidence le rôle qu'ont joué dans les années récentes les chercheurs en sciences sociales dans la promotion d'une axiologie républicaine créatrice d'identité nationale (Lorcerie, 1994).

⁶ Cette imprégnation se traduit côté britannique par la disposition des chercheurs à faire un large usage de façon souvent a-critique des catégories raciales (Black, White, Asian, etc.)

de “la tyrannie de l’universalisme” (Khosrokhavar, 1996) ou pour un « universalisme pratique » pouvant intégrer une action positive « à la française » (De Rudder et al., 2000).

De façon paradoxale, la grille de lecture assimilationniste, longtemps dominante dans la sociologie française de l’immigration, est volontiers culturaliste, tandis que les auteurs les plus ouverts au pluralisme s’attachent à réfuter toute spécificité culturelle des descendants des immigrés et insistent sur la réussite de l’assimilation. Le paradoxe n’est qu’apparent, il tient à deux façons opposées de concevoir les différences culturelles. L’approche assimilationniste conçoit les “cultures” des immigrés comme des système de valeurs et de normes de comportement transmis par héritage lors de la socialisation primaire, dont la survivance retarde ou entrave le processus d’intégration. Dans cette optique, les questions de recherche portent principalement sur les modalités selon lesquelles s’effectue le rapprochement progressif de l’immigré à la norme : les études visent par exemple à mesurer la déperdition, plus ou moins rapide selon les groupes, des pratiques culturelles (linguistiques, matrimoniales, religieuses) spécifiques (Tribalat, 1995) ; ou à identifier les conditions (par exemple résidentielles) qui maintiennent l’emprise du système de valeurs traditionnel sur les deuxièmes générations et celles (par exemple la dévalorisation de l’image du père) qui les prédisposent à s’en éloigner (Tribalat, 2001) ; ou encore à repérer les domaines de la vie sociale ouverts à l’acculturation et ceux qui relèvent d’un “noyau dur culturel” irréductible (Schnapper, 1991).

Notons toutefois que dans les (rares) enquêtes consacrées aux valeurs des immigrés, ce n’est pas vraiment leur conformité aux valeurs des Français que l’on cherche à mesurer, ce qui conduirait à comparer les réponses que donne un échantillon « immigrés » aux réponses que donne un échantillon témoin français aux mêmes questions⁷. Or, si on les compare aux questions standardisées des grandes enquêtes sur les valeurs des Français ou des Européens, les questions posées dans les enquêtes spécifiquement consacrées aux populations immigrées ou issues de l’immigration se caractérisent par des absences remarquables : par exemple on n’interroge jamais les immigrés sur leur “moral”, leur bien-être subjectif, leur degré de satisfaction sur les affaires publiques, les voisins qu’ils jugent indésirables, et naturellement sur leur opinion à l’égard des immigrés. Et elles incluent par contre des questions (sur l’endogamie, les mariages arrangés par les familles, la magie et la sorcellerie...) qu’il serait incongru de poser à d’autres composantes de la société française. Ce qu’on cherche à mesurer, c’est en réalité leur position sur une échelle de modernisation construite de façon abstraite à partir des grands traits qui caractérisent la modernité : l’individualisme (la valeur de l’autonomie), la sécularisation, l’attitude critique, l’émancipation des femmes.

Les choses sont très différentes si l’on aborde les valeurs exprimées par les minoritaires comme des affirmations identitaires (Oriol, 1984), ou comme des expressions d’ethnicité au sens anglo-saxon (Poutignat et Streiff-Fénart, 1999) : elles ne sont pas considérées dans ce cas comme le résultat d’une inculcation culturelle, mais comme des revendications publiques à être traité selon les normes de la collectivité à laquelle on choisit de s’identifier. En mettant l’accent sur les relations dynamiques entre les groupes plutôt que sur leurs traits culturels substantiels, on prend en compte le fait que les usages, modes de vie et manières de faire de ces groupes ne sont pas

⁷ C’est précisément ce que fait la toute récente enquête du CEVIPOF sur le rapport au politique des Français issus de l’immigration, qui est de ce point de vue réellement novatrice (Brouard et Tiberj, 2005).

simplement différents, côte à côte, ils sont articulés dans une relation contrastive qui forme la toile de fond de la dramaturgie sociale de l'immigration : fantasmes de la trahison ou du repli communautariste, stéréotypes croisés de l'arriération et de la déprivation, injonction à l'assimilation et rappel à l'ordre culturel des sociétés d'origine, liberté de l'individu ou respect des parents, etc. Toutes ces notions (trahison, repli, liberté, respect...) sont des notions potentiellement polémiques, et comme Basit (1997) l'a montré à propos de la notion de liberté (*freedom*) elles expriment des valeurs différentes suivant les interprétations des individus et les scènes sociales sur lesquelles elles sont activées. Dans cette approche, les valeurs exprimées par les immigrés et encore plus par leurs enfants ne peuvent se comprendre sans prendre en compte ce qu'elles doivent à la situation migratoire elle-même. Par exemple Michelle Tribalat (2001) note que le respect « tel qu'il est entendu au Maghreb » reste, une valeur clé des jeunes issus de l'immigration maghrébine. Mais on peut penser que si le respect occupe une place aussi centrale dans le système de valeurs de ces jeunes, c'est précisément parce qu'il n'est pas "entendu comme au Maghreb". En fait, bien qu'elle soit l'objet d'une forte élaboration culturelle, la valeur du respect apparaît plus comme un effet général de la situation migratoire que comme le trait caractéristique d'une culture maghrébine spécifique. Dans leur étude sur les jeunes immigrés à Montréal, Deirdre Meintel et Josiane Le Gall (1995) soulignent que, quelle que soit leur origine (grecque, portugaise, vietnamienne, chilienne, salvadorienne), les jeunes interrogés "se servent du thème du respect comme trait marqueur pour faire une distinction valorisante entre leur groupe d'origine et les Québécois de souche". Si cette valeur est aussi répandue dans les groupes minoritaires, c'est sans doute parce qu'elle présente le double avantage d'être par excellence une valeur universelle en même temps qu'elle sert à signifier la différence culturelle. Dans les familles maghrébines, l'expression « c'est par respect » est utilisée de façon récurrente par les jeunes des deux sexes pour valoriser des comportements (par exemple s'abstenir de fumer devant un parent ou un aîné) qui rendent manifeste un accord sur l'ordre moral et social régissant les relations dans l'endo-groupe. Mais simultanément, les jeunes femmes maghrébines qui se reconnaissent dans l'association Ni Putes Ni Soumises ont fait de cette même notion de "respect" le mot emblème de leur lutte contre "les traditions archaïques, machistes et sexistes"⁸ au nom des valeurs universalistes portées par la société française. Cette ambivalence dans les usages montre bien que le "respect" doit se comprendre non pas comme une valeur culturelle d'un groupe particulier, mais comme une catégorie morale à la fois générale et flexible, dont le sens ne se comprend qu'en contexte.

La sociologie des mouvements sociaux inspire une autre approche non culturaliste des valeurs spécifiques portées par les jeunes immigrés. Considérant ces valeurs comme l'expression d'identités construites dans l'immigration, à partir notamment de l'expérience du racisme, les auteurs se situant dans ce courant s'intéressent principalement à la capacité de ces jeunes à traduire en mobilisation collective le potentiel de protestation individuelle contenu dans ces identités nouvelles. Dans cette optique, l'assimilation des valeurs de la société d'accueil par les jeunes et la déperdition concomitante des cultures d'origine, ne conduisent pas nécessairement à leur invisibilisation sociale et culturelle au sein de la société globale, selon le scénario classique du modèle français d'intégration. La formation de conduites critiques ou de revendications identitaires particularistes sont l'effet même de leur assimilation (Lapeyronnie, 1987) et le signe

⁸ Ni Putes Ni Soumises : Le guide du respect, Ed du Cherche Midi, 2005.

de leur adhésion aux valeurs phares des sociétés se réclamant de la modernité : “... ce ne sont pas les communautés traditionnelles des premières générations de migrants qui demandent que leur soit accordé un droit à la différence, mais leurs enfants déjà modernes et qui se sentent d’autant plus exclus qu’ils sont modernes” (Dubet et Lapeyronnie, 1992, p.105). Les conduites anomiques des jeunes de la seconde génération (ceux notamment qui résident dans les quartiers périphériques) sont analysées comme résultant de la combinaison de facteurs (l’expérience du racisme et de la discrimination, la décomposition du monde ouvrier, la crise de l’école, la dégradation des conditions économiques) qui en font la fraction la plus vulnérable des jeunes populaires dont ils partagent par ailleurs les conditions de vie, les goûts et les valeurs. Le problème n’est donc pas l’assimilation de ces jeunes, mais celui de leur intégration sociale, ou pourrait-on dire en reprenant les termes d’une analyse déjà ancienne de Broom et Kitsuse (1955), celui des mécanismes qui empêchent “la validation de l’acculturation”, au titre desquels figure au premier chef, l’exclusion raciale.

Les valeurs des immigrés maghrébins en France : bilan de la littérature

Les modalités selon lesquelles les valeurs se transmettent et se transforment au cours de l’expérience migratoire diffèrent selon les groupes nationaux, du fait non seulement des différences des cultures d’origine, mais de facteurs tenant au processus migratoire lui-même : liens historiques entre les sociétés de départ et d’arrivée, modalités de l’installation, origine rurale ou urbaine des premiers immigrés, lieux de résidence en France, etc. Nous traiterons ici principalement de l’immigration maghrébine post-coloniale, la plus documentée, et plus particulièrement des générations de jeunes Français qui en sont issus⁹. Ont été retenus les différents domaines traditionnellement pris en compte dans les enquêtes sur les valeurs : vie familiale, sociabilités, travail, religion, vie politique. Le corpus de textes pris en compte a été limité à une trentaine d’années, période au cours de laquelle la question des valeurs des jeunes issus de l’immigration a fait l’objet d’un intérêt croissant, depuis le texte déjà cité d’Andrée Michel sur les valeurs familiales des immigrés algériens (1973) jusqu’à l’enquête du CEVIPOF sur les valeurs (relatives aux choix politiques, au travail, à la religion, aux mœurs sexuelles) des Français issus des immigrations africaine, maghrébine et turque, dont les résultats viennent d’être publiés (Brouard et Tiberj, 2005).

Une transmission problématique des valeurs d’une génération à l’autre

En situation d’immigration, la capacité des parents à transmettre leurs valeurs à leurs enfants, et surtout la disposition de ces derniers à y adhérer, sont toujours problématiques. Quelle que soit l’origine culturelle des migrants, les valeurs auxquelles ils se réfèrent dans les premiers temps de la migration sont en général celles des sociétés rurales dont ils proviennent, et qui les font précisément repérer et souvent railler comme des immigrés¹⁰. Or, si l’expression “deuxième

⁹ Sur les questions d’identité et de valeurs des deuxième générations d’immigrés portugais voir : Oriol, 1984.

¹⁰ Le sobriquet de “terrioni” appliqué aux migrants du Sud par les habitants du Nord de l’Italie rend bien compte du mépris que s’attirent très communément les valeurs et le style de vie paysans des immigrés de la part des membres des sociétés d’accueil.

génération” a un sens sociologique, c’est précisément de pointer ce que les aspirations et les comportements d’une fraction des jeunes de milieu populaire doivent à des stratégies de rupture avec la condition de l’immigré.

Pour les jeunes issus de la grande vague migratoire (principalement post-coloniale) arrivée en France à partir des années soixante, la sortie de la condition immigrée s’est effectuée dans des conditions radicalement différentes de celles qu’ont connues les enfants des immigrés des vagues précédentes. D’une part, et contrairement aux idées reçues, le processus d’assimilation s’est effectué beaucoup plus rapidement, en une seule génération, alors que les jeunes Polonais ou Italiens d’antan restaient longtemps immergés dans un milieu familial et communautaire clos, disposant de ses propres institutions de jeunesse. Cette acculturation française qui est de plus en plus une “transculturation de jeunesse” (Galissot, 1985) se déroule par ailleurs dans un contexte de crise économique, mais aussi de décomposition du monde ouvrier, et des cultures populaires qui lui étaient associées (Dubet et Lapeyronnie, 1992, Beaud et Pialoux, 2003). La dévalorisation des habitudes culturelles et des modes de vie des parents (souvent méprisés comme “archaïques”) n’a pas conduit pour autant les enfants à se reconnaître dans les valeurs associées à une identité ouvrière, elle-même en crise.

L’acculturation rapide de la génération née et socialisée en France instaure une véritable ligne de fracture au sein de la famille, entre parents et enfants, et parfois même au sein de la fratrie. Découvrant en leurs enfants toutes les contradictions engendrées par leur propre décision d’immigrer, les parents tentent souvent de restaurer une autorité menacée en exerçant, notamment à l’égard des filles, un contrôle bien plus rigide que celui en vigueur dans les familles restées au pays, et qui se trouve dépourvu de toute légitimité selon les normes de la société d’accueil. Les enfants, de leur côté, ne peuvent ignorer le regard méprisant ou au mieux condescendant que l’entourage français et les institutions portent sur leurs propres parents. La prise de distance des jeunes à l’égard des normes culturelles traditionnelles se manifeste notamment par l’ironie sur les habitudes des parents, désignées comme *piqueti* (typiques) et la dérision envers les nouveaux venus encore imprégnés des manières anciennes “du bled” (Lepoutre, 2001), ou par la tendresse lucide avec laquelle la jeune étudiante interviewée par Abdelmalek Sayad (1979) décortique le rapport malheureux que son père entretient avec ces “enfants illégitimes” produits par l’immigration.

Valeurs familiales, morale domestique et rapports de sexe : combinaisons culturelles et compromis intergénérationnels

En dépit de cette rupture dans la transmission intergénérationnelle, toutes les enquêtes mettent en évidence le maintien de valeurs familiales spécifiques chez les jeunes de seconde génération. C’est précisément dans le domaine des relations familiales et des rapports de sexe que Dominique Schnapper situe les limites de l’acculturation des familles maghrébines immigrées. Certaines valeurs culturelles transmises par la mère lors de la petite enfance ont, selon elle, un tel pouvoir d’imposition morale que les individus, même les plus “modernisés” ne peuvent les transformer sans mettre en cause leur identité profonde (Schnapper, 1991). L’enquête du CEVIPOF confirme cette spécificité en mettant en évidence un degré élevé d’intolérance sexuelle chez les Français issus des immigrations turque et africaine.

Ce “conservatisme moral” sur le corps et la sexualité avait déjà été constaté par Anne Muxel qui trouvait que les jeunes musulmans de son échantillon apparaissaient plus conservateurs, les garçons plus encore que les filles, sur l’avortement, l’homosexualité, ou la nudité entre parents et enfants. Dans son enquête toutefois, ce conservatisme moral allait de pair avec l’adoption de certaines valeurs modernes comme l’union libre ou l’égalisation des rôles entre les sexes. Dans le même sens, Hervé Flanquart observe dans son échantillon de jeunes filles maghrébines, la combinaison entre certaines valeurs modernes (libre arbitre et égalité des sexes) et d’autres traditionnelles : préférence pour l’endogamie, valeur de la virginité pré-nuptiale, tabou de la sexualité dans l’espace domestique (avec notamment la pratique familiale bien connue du zapping des scènes d’amour à la TV).

La capacité des jeunes de seconde génération à combiner des valeurs plus ou moins contradictoires a fait l’objet de nombreuses analyses. Maurizio Catani (1983) l’a analysée comme une “réversibilité orientée des références”, Hervé Flanquart y voit une “balkanisation des esprits” permettant de faire cohabiter des éléments relevant de “paysages mentaux” modernes et traditionnels ; dans une recherche anthropologique conduite auprès de familles turques, Claire Autant-Dorier met en évidence les façons qu’ont les jeunes femmes de circuler entre différents espaces symboliques et de combiner des registres d’action et de justification relevant de la « tradition » ou de la « modernité ». Cette multiplicité, souligne-t-elle, « n’apparaît comme dysfonctionnement que si l’on considère ces principes comme des valeurs absolues, or ils ne font sens qu’en situation » (Autant-Dorier, 2004, p. 116).

Pour d’autres auteurs, la dualité du système de valeurs de ces jeunes est moins affaire de combinaisons culturelles que de stratégies identitaires mises en oeuvre pour faire face à des prescriptions contradictoires. Nacira Guénif Souilamas montre comment les jeunes descendantes d’immigrants nord-africains tentent de tenir les deux bouts de la chaîne normative qui les incite d’un côté à s’émanciper d’une culture familiale oppressive (avec tous les stéréotypes stigmatisants sur leurs parents qu’implique cette incitation), et de l’autre à se conformer à des normes familiales obsolètes (dont celle de leur propre subordination) idéalisées comme “nos traditions”. Angelina Etienne (2002) montre comment les jeunes marocaines qu’elle étudie tentent de se jouer de ces injonctions paradoxales en pratiquant une sorte d’absentéisme de l’enjeu identitaire Français/immigré : une des façons de mettre en oeuvre cette “distanciation sans trahison” consiste notamment à prendre pour groupe de référence non pas la société des immigrés d’origine rurale dont font partie leurs parents, mais le Maroc contemporain, imaginé de façon plus ou moins mythique comme moderne et cultivé. Ces observations permettent de mieux comprendre pourquoi, comme le relèvent plusieurs études, l’étudiant maghrébin en France représente, pour certaines filles d’immigrés, le conjoint idéal. Plus généralement, elles montrent que la situation migratoire et les contraintes spécifiques qu’elle fait peser sur les comportements¹¹, implique chez les immigrés et leurs enfants, un rapport réflexif à leurs propres pratiques culturelles, celles-ci ne pouvant jamais se résoudre à un système de dispositions

¹¹ Cette contrainte se manifeste de façon particulièrement impérieuse sur les styles éducatifs. Les pères immigrés accusés de “démissionner” invoquent souvent l’impossibilité en France d’élever correctement leurs enfants, faisant allusion notamment à la réprobation des chatiments corporels qui constituent selon eux la réponse adéquate aux comportements déviants.

orientant les conduites, mais demandant à être constamment débattues, interprétées et justifiées. Loin de s'imposer aux individus comme des systèmes de valeur définissant des normes de conduites stables et alternatives, les modèles culturels et les façons de faire de “là-bas” et “d’ici” forment la base sur laquelle s’édifient les négociations et les compromis intergénérationnels. Le compromis culturel peut prendre la forme de “malentendus organisés” (Streiff-Fénart, 1999b) : par exemple ce qui est vu d’un côté comme le montant de la dot pourra de l’autre côté être interprété comme le cadeau de mariage des parents pour “acheter la chambre à coucher”, ou bien la préservation de la virginité pourra être alternativement pensée comme un gage de l’honneur du groupe familial ou le don précieux fait par une jeune fille romantique à l’ élu de son coeur (Flanquart, 2003). Une autre façon d’établir le compromis peut consister à se référer à des valeurs très générales pouvant être interprétées selon différents codes culturels, comme la valeur du respect dont on a déjà souligné la prégnance en situation migratoire.

Valeurs liées au travail et à l’intégration économique : les effets d’une aspiration contrariée à la mobilité

Dans la sociologie des migrations, la question des valeurs intervient de façon centrale dans les études sur l’intégration économique des immigrés, du fait du lien présumé entre acculturation et mobilité sociale. On considère généralement que l’intériorisation des valeurs *mainstream*, et en particulier l’éthique du travail propre au système industriel sont les conditions de l’avancement économique des immigrés.

Dans les sociétés d’immigration européennes où, contrairement aux migrations trans-océaniques, l’immigré arrivait souvent en homme seul, c’est d’abord dans la sphère du travail que se sont trouvées mises à l’épreuve les valeurs du monde rural dont provenaient la plus grande partie des immigrés. Abdelmalek Sayad (1977) a montré à propos de l’immigration algérienne, comment l’émigré-immigré en venait progressivement à se distancier des valeurs (d’économie, de sobriété, de dévouement au groupe) de la communauté villageoise qui l’avait mandaté, et à accorder la priorité à ses propres stratégies individuelles : accéder au statut de travailleur industriel qualifié et à la consommation de type urbain. En dépit de la dureté des conditions de travail et de l’organisation hiérarchique racialisée de l’entreprise ou du chantier qui maintenait l’OS immigré au bas de l’échelle, le statut d’ouvrier, notent Andrea Rea et Maryse Tripiier (2003), a plutôt engendré en fin de compte des identifications positives.

Les aspirations élevées des immigrés, en particulier algériens (Tribalat, 1995) en matière de scolarisation des enfants témoignent des fortes attentes placées dans la mobilité sociale et professionnelle de la deuxième génération, seule à même, une fois le projet de retour abandonné, de justifier la migration. Force est de constater que ces attentes ont pour une large part été déçues : d’après les données (recueillies en 1992) de l’enquête MGIS, la très grande majorité des jeunes garçons d’origine algérienne (près de 80%) n’ont pas de diplôme ou un diplôme technique court. Ils sont plus souvent chômeurs que les autres jeunes du même âge à niveau de diplôme équivalent, et connaissent des conditions de travail plus précaires. Chez ces jeunes, pas ou faiblement diplômés, voués aux stages à répétition, et aux “petits boulots” sans débouchés, la frustration née de l’impossibilité de réaliser les aspirations aux modes de vie de la classe moyenne et à ses valeurs consuméristes, alimente une “culture de la provocation”, incivilités quotidiennes ou actions de révolte violente, caractéristiques de ces nouvelles “classes

dangereuses” que sont devenus les “jeunes des cités”. Une étude menée à partir de l’enquête Générations 92 du CEREQ montre en outre que même la petite fraction des jeunes issus de l’immigration maghrébine qui quitte le système scolaire avec un diplôme de l’enseignement supérieur connaît des conditions d’insertion professionnelle plus défavorables que les jeunes dont les parents sont nés en France ou dans un pays d’Europe du Sud (Frickey et Primon, 2002). Pour ces jeunes qui ont poursuivi des études, souvent au prix d’une forte mobilisation familiale, l’orientation vers les “petits bacs” et la relégation dans les filières de l’enseignement supérieur les moins légitimes et les moins rentables sur le marché du travail, suscite un sentiment d’échec et un désenchantement à la mesure des illusions entretenues sur l’école (Beaud, 2002). La découverte que le titre scolaire, même élevé, ne suffit pas à surmonter l’obstacle de la discrimination, vient ébranler la confiance accordée au rôle des études pour échapper au destin d’ouvrier, et du même coup la légitimité des valeurs associées à l’école française (l’ardeur au travail, le mérite) en tout opposées aux valeurs des contre cultures délinquantes. Car, durant toute une période les études avaient été d’autant plus valorisées qu’elles apparaissaient comme une alternative à la marginalisation sociale et à l’entrée en délinquance des jeunes participant à la culture de rue. L’entrepreneur ou le commerçant représentent désormais d’autres modèles d’intégration économique auxquels sont associés d’autres critères de réussite (l’esprit d’entreprise, le sens des relations, l’insertion dans des réseaux) que ceux fondés sur les valeurs méritocratiques de l’école républicaine. Dans la plupart des pays d’immigration, les créations d’entreprises par les jeunes immigrés se sont multipliées, faisant émerger une nouvelle élite politico-économique dont l’ascension sociale s’est fondée sur la capacité à combiner le recours à des réseaux de solidarité communautaire et la compétence dans les négociations avec les pouvoirs publics (Whitol de Wenden et Leveau, 2001, Pécoud, 2004).

La façon dont se sont combinées, au cours de la succession des générations, des attentes très fortes en matière de réussite économique et les frustrations induites par l’échec scolaire et la fermeture du marché de l’emploi, peut être mise en relation avec un résultat très significatif de l’enquête du CEVIPOF sur les valeurs socio-économiques des français issus de l’immigration : leur tendance à valoriser l’ambition (travailler dur pour réussir) beaucoup plus que les individus de l’échantillon témoin. Cette spécificité est sans doute à attribuer, comme le proposent les auteurs, à la volonté de réussir économiquement qu’implique la décision d’émigrer. Mais elle peut aussi traduire l’idée, largement répandue en particulier chez les jeunes, que les « immigrés » (même nés en France et de nationalité française) ont à “en faire plus” pour être reconnus, qu’à diplôme ou compétence équivalents, la réussite ne peut être atteinte dans leur cas, qu’au prix d’un effort individuel acharné.

La banlieue et ses valeurs

Contrairement à l’idée répandue du “ghetto”, c’est le lieu de résidence (la banlieue) plus que le monde du travail qui a constitué le creuset de l’assimilation de jeunesse. Les jeunes de familles immigrées développent des relations de voisinage particulièrement intenses, non pas intra-communautaire, mais formant des “communautés non communautaires” aux sociabilités mélangées et adeptes de la “culture banlieue” (Tribalat, 1995, p. 133). La culture des rues explorée par David Lepoutre ou le monde de la galère décrit par François Dubet (1987) offrent deux visions différentes (l’une plus positive que l’autre) de la sociabilité des jeunes des banlieues,

mais dans les deux cas, le monde qu'ils décrivent est partagé par les jeunes résidents, qu'ils soient ou non d'ascendance immigrée. Si spécificité il y a, elle n'est pas à chercher dans un habitus ancré dans les cultures d'origine des jeunes issus de l'immigration, mais dans le surcroît de la "rage" dû au racisme, ou dans la supériorité que leur confère dans les stratégies de distinction propres à la culture juvénile de banlieue, leur capacité à manipuler différents codes culturels.

La tonalité ethnique des sous cultures juvéniles des quartiers périphériques fonctionne selon David Lepoutre comme un marqueur de classe d'âge. Elle transparaît dans l'exhibition de looks (look *caillera* et look *zoulou*) qui transposent les différenciations ethniques dans le registre des valeurs consuméristes de la mode. Elle se manifeste dans le riche répertoire de catégorisations ethnico raciales (Rebeux, Renois, Céfrans, Feujis, etc.) utilisées dans le langage quotidien, et dans les échanges d'insultes rituelles (les "vannes"). Elle peut aussi s'exprimer dans un islam ostentatoire valant surtout pour son pouvoir de provocation. Comme l'observe Farhad Khosrokhavar, la "manière islamique" constitue la forme la plus authentique d'expression de soi dans les banlieues. Pour les jeunes exclus des cités, adopter un comportement public musulman, revient à revendiquer et à manifester ostensiblement sa non citoyenneté. Ainsi, de la même façon que "les jeunes maghrébins qui réussissent se "francisent" pour la plupart (se comportent à la française) /.../, les Français exclus des cités à fort taux de jeunesse maghrébine se "beurisent", voire se "musulmanisent" (Khosrokhavar, 1997, p. 102).

En dépit de cet usage intense de catégorisations et d'identifications particularisantes, l'appartenance ethnique n'est pas déterminante dans les relations de sociabilité. Quelle que soit la méthodologie adoptée (enquête extensive par questionnaires, observations ethnographiques...) toutes les études concluent à la mixité des relations sociales des jeunes de la deuxième génération, notamment pour les garçons dont le territoire urbain (la "cité") constitue le lieu privilégié de la sociabilité juvénile¹². La culture de la rue qui s'y développe, ses valeurs et ses codes de conduite, sont tout autant en rupture avec les normes des institutions françaises qu'avec celles du voisinage, qu'il soit ou non immigré.

Territoire par excellence des activités délictueuses et des querelles d'honneur des "bandes", la cité est aussi le lieu d'une production culturelle et artistique (rap, hip hop, tag, smurf) qui exprime sur la scène publique les valeurs de cette culture des banlieues. François Dubet et Didier Lapeyronnie (1992) y distinguent plusieurs thèmes qui combinent des éléments contrastés : une ethnicité abstraite renvoyant à l'univers moral des peuples parias et aux messianismes du tiers monde (nation zoulou, peuple rasta) et l'identification au territoire concret des quartiers ; l'exaltation de valeurs universalistes (l'appel à l'amour et à la fraternité, la dénonciation du racisme) et l'expression stylisée de valeurs hautement individualistes, s'affirmant dans l'exploit du taggeur ou dans l'émotion individuelle de l'improvisation. Ces références à des valeurs très générales combinées à la valorisation narcissique de l'expression individuelle, sont selon les auteurs, impuissantes à souder les acteurs dans une quelconque action collective. On peut aussi

¹² On dispose de nombreuses descriptions des sociabilités de jeunesse dans ces quartiers "difficiles". Outre les travaux de Lepoutre, voir notamment : Beggag et Delorme (1994), Bordet (1998), Rinaudo (1999), Kokoreff (2003).

remarquer qu'elles sont aux antipodes de l'idéologie "communautariste" dont ces quartiers d'immigrés sont soupçonnés d'être le lieu d'élection.

Des Marches des Beurs aux mobilisations collectives des filles de l'immigration : l'entrée des jeunes générations maghrébines en politique

Les ouvriers immigrés de la première génération ne se sont guère manifestés comme groupe dans l'espace public, en dehors des lieux de travail où ils se sont souvent trouvés engagés dans les luttes collectives et les actions syndicales au cours des années soixante-dix. Leurs associations, comme l'Amicale des Algériens en Europe, étaient principalement tournées vers les pays d'origine dont elles étaient souvent le relais des Etats auprès de leur population émigrée. Leurs enfants, lorsqu'ils sont apparus dans l'espace public dans les années quatre-vingt, se sont résolument rangés sous la bannière des valeurs républicaines de l'égalité et des droits civiques. Les marches des années quatre-vingt (la Marche pour l'égalité des droits de 1983 et Convergence 84) ont certes été traversées par des tensions entre un pôle laïque républicain et des demandes de reconnaissance de la diversité et du « mélange », mais elles ne se sont pas constituées sur des bases communautaires, et les grandes associations issues de ces mouvements (SOS racisme et France+) ont fondé leur légitimité dans l'espace politique sur des valeurs universalistes comme l'égalité, la lutte contre les discriminations et l'exercice de la citoyenneté.

Certains auteurs ont vu dans les mouvements issus des Marches pour les droits civiques des années quatre-vingt, l'émergence d'une « nouvelle citoyenneté » : participative plus que représentative, contractuelle plus qu'assimilatrice, concrète et plurielle par opposition à l'universalisme abstrait (Wihtol de Wenden et Leveau, 2001). L'itinéraire des associations toulousaines, de Zebda à Motivé-e-s est exemplaire de ces mouvements citoyens portés par des jeunes issus de l'immigration : les valeurs civiques (de solidarité, d'égalité, de justice sociale) dont se réclament ces associations sont ancrées dans des réalités locales concrètes, mais elles se sont montrées capables de les traduire en enjeux politiques nationaux (Zoïa et Visié, 2001).

L'aspect qui retient le plus l'attention actuellement est l'essor des associations religieuses que la plupart des auteurs interprètent comme une conséquence directe de l'échec des mouvements Beurs, de la déliquescence des valeurs (l'égalité, la réussite, l'intégration) qu'ils portaient, de leur impuissance à traduire en mouvement social le mouvement moral (de participation à la vie civique, de lutte contre le racisme, de loyauté républicaine) dont ils se revendiquaient.

L'autre élément nouveau concerne l'entrée en politique des filles à travers les deux mouvements des Ni Putes Ni Soumises et des jeunes filles voilées. L'apparition de ces voix féminines s'exprimant dans l'espace public est, à bien des égards exemplaire des deux options contradictoires qui, selon Abdelmalek Sayad, s'offrent à l'immigré face aux inquiétudes morales qu'il suscite et au travail de réassurance qu'elles nécessitent de sa part : l'effacement des signes susceptibles de rappeler le stigmat, ou son retournement en emblème provocateur (Sayad, 1999).

Dans un slogan unique, les « Ni Putes Ni Soumises » tentent de neutraliser les stigmatisations croisées dont les filles de l'immigration peuvent être l'objet de la part de la société des immigrés

(des putes) et de la part de la société d'immigration (des femmes soumises) : on reste ce que vous voulez qu'on soit (sexuellement pures, non contaminées), on est ce que vous voulez qu'on devienne (des femmes autonomes, émancipées de la tutelle patriarcale). Double travail de réassurance donc, qui passe par une affirmation de conformité à des normes de comportement généralement tenues pour incompatibles. Par la tonalité féministe de leur lutte contre la violence masculine dans les cités, les NPNS prolongent, en en renouvelant les termes, l'image des filles immigrées comme poissons pilotes de l'émancipation. Les filles qui revendiquent le port du voile à l'école, par contre, rompent absolument cette représentation en se réclamant publiquement des valeurs (la pudeur féminine, la séparation des sexes) généralement considérées en occident comme l'expression même de l'oppression des femmes dans les sociétés patriarcales pré modernes. L'on est bien dans ce cas dans l'ordre du retournement du stigmate, de la reconversion de la marque honteuse de l'arriération en marque de distinction revendiquée, mais il faut aussi relever que, comme le remarque Haroun Jamous, l'initiative des filles voilées défie certes les valeurs laïques et égalitaires de la république, mais en transgressant celles de la culture musulmane dont elles se réclament : en s'avancant, en tant que femmes dans la scène publique, en discutant et argumentant de matières religieuses, en se montrant à des millions de téléspectateurs, les filles voilées font le contraire de ce que commandent la réserve et la pudeur attendues de la femme musulmane traditionnelle (Jamous, 1996). Si les valeurs auxquelles elles se réfèrent sont aux antipodes de celles (la laïcité, la mixité) portées par les NPNS, les deux mouvements ne s'opposent pas sous l'angle de la tradition et de la modernité, mais comme deux revendications féminines d'accès à la modernité.

Valeurs politiques : un ancrage à gauche persistant et un fort investissement dans le militantisme local

Les jeunes français issus de l'immigration maghrébine ont-ils un rapport spécifique au politique ? L'élément de réponse à cette question le mieux établi concerne leurs choix partisans, massivement ancrés à gauche. L'enquête d'Anne Muxel menée en 1988 auprès de 4334 jeunes, les situait à 83% à gauche (contre 42% des jeunes français), résultat confirmé par les sondages sortis des urnes au second tour des présidentielles de 1988, selon lesquels 84% des votants d'origine maghrébine auraient voté pour François Mitterrand (cité in Wihtol de Wenden et Leveau, 2001). La permanence de cette orientation politique à gauche semble confirmée par la toute récente enquête du CEVIPOF selon laquelle 76% des français issus des immigrations turque et africaine (cette dernière incluant les Maghrébins) se déclareraient proche d'un parti de gauche. La faiblesse relative de l'inscription sur les listes électorales constatée (avec des chiffres divers) par les précédentes enquêtes (Muxel, Tribalat), semble également se maintenir. La non inscription concernerait 23% des Français issus de l'immigration contre 7% des français du panel comparatif. On ne peut pour autant conclure à une indifférence des jeunes immigrées à l'égard du politique. Selon Olivier Masclet qui a mené une longue enquête dans une banlieue de la région parisienne, les jeunes des familles immigrées sont particulièrement investis dans le militantisme local, ces dispositions spécifiques à l'engagement tenant précisément à leur appartenance à un groupe stigmatisé qui, comme on l'a déjà souligné, a poussé la fraction la plus scolarisée de cette jeunesse à se donner en modèle alternatif au modèle de la réussite délinquante incarnée par les caïds locaux (Masclet, 2003). Le rôle de ces jeunes ayant vocation à tirer les membres de leur groupe vers le haut s'est incarné dans la figure du "grand frère" dont Pascal Duret (1996) relève

qu'elle peut aussi bien en appeler aux valeurs de fraternité égalitariste républicaine qu'à celles de la fraternité religieuse ou du tutorat hiérarchisant. Si la reconnaissance comme "grand frère" par les instances locales a constitué pour nombre de jeunes des cités la voie royale de l'insertion professionnelle, elle les a confinés, voire instrumentalisés dans des tâches de pacification des quartiers "difficiles" et de médiation sociale sans leur permettre de véritablement accéder à une expression politique. Selon Olivier Masclet l'incapacité des partis de gauche à faire une place à ces « militants des cités » dans le marché politique local a fini par décourager leur engagement civique ou par les conduire à de nouvelles formes d'engagement collectif recentrées sur une affirmation communautaire et religieuse.

Valeurs religieuses : entre sécularisation et islamisation

La montée en visibilité de l'islam dans l'espace public (revendication de mosquées, "affaires" du voile, création du CFCM...) ne doit pas masquer le mouvement de sécularisation qu'on observe généralement en situation d'immigration, et qui a touché tout autant les populations immigrées de culture musulmane. Dans les familles immigrées, les pratiques religieuses ont en général été faiblement transmises et très inégalement respectées. La socialisation religieuse s'est réduite le plus souvent aux formes les plus socialisées des rituels (formules rituelles accompagnant les repas, cérémonies, fêtes), et au respect des interdits alimentaires, sans réelle transmission de connaissances ou de pratiques liées à la croyance (Cesari, 1998).

Toutes les enquêtes font le constat de l'affaiblissement de la pratique religieuse chez les jeunes issus des immigrations maghrébines, en particulier de l'immigration algérienne, la plus anciennement implantée. La convergence des pratiques des immigrés avec celles des membres autochtones (ou d'implantation plus ancienne) semble réalisée dès la deuxième génération, la religiosité de ces jeunes, en matière de croyance ou de pratique, n'étant pas plus élevée que celle des autres jeunes vivant en France. Selon l'enquête du CEVIPOF (2005), 25% des jeunes d'origine algérienne se déclarent sans religion, soit un chiffre très proche de celui qu'on trouve dans l'ensemble de la population française, et 79% des enquêtés se déclarant musulmans ne fréquentent pas ou seulement de façon épisodique les lieux de culte. Ces résultats confirment une tendance déjà bien connue. Dans l'enquête conduite par Anne Muxel en 1988, les jeunes immigrés de culture musulmane n'apparaissaient pas plus pratiquants que les jeunes catholiques et certaines enquêtes plus récentes (Tribalat 1995) indiquaient même une proportion extrêmement élevée (70%) d'immigrés ou de jeunes issus de l'immigration algériens déclarant ne pas pratiquer du tout.

Pour la plupart des jeunes, nés ou scolarisés en France, l'islam reste source de valeurs, sans que cette identification à une communauté musulmane s'accompagne pour autant d'une véritable pratique religieuse (Cesari, 1998). Ces jeunes musulmans sécularisés sont d'ailleurs souvent les plus attachés à l'islam traditionnel des parents qui les replonge dans l'ambiance des fêtes familiales (ramadan, mariages) de leur enfance. Les prescriptions qu'ils respectent le plus ne sont pas forcément les plus importantes d'un point de vue religieux mais celles qui ont valeur de signes de fidélité au groupe. C'est le cas par exemple de la circoncision qui, bien qu'elle ne fasse pas partie des cinq piliers de l'islam, est investie d'une force identitaire et symbolique très importante.

Par contre le phénomène de “réislamisation” des banlieues marque une nette rupture avec les formes de religiosité de la première génération. A l’opposé de l’islam des parents fortement enraciné dans les cultures locales ou l’identité nationale de leur société d’origine, ces nouvelles formes de religiosité se présentent comme le choix personnel d’un sujet autonome. S’il se veut toujours plus savant que l’islam des pères, cet islam des nouvelles générations n’est pas nécessairement le choix d’individus éduqués. Pour les jeunes de la “galère”, l’adhésion aux valeurs de l’islam peut représenter une réponse à la menace de désaffiliation et la voie de sortie d’une trajectoire déviante. Les spécialistes voient en cet islam des cités édifié sur la ruine des mouvements pour l’égalité des années quatre-vingt, un exutoire au malaise des jeunes des banlieues et une manifestation d’ethnicité en réaction au racisme et à la discrimination. Religion des plus déshérités, cet islam “rédempteur” (Césari, 1998) est bien différent de celui des jeunes filles voilées, qui pour la plupart ont accédé ou ont l’espoir d’accéder aux études universitaires, sont en phase d’intégration dans les classes moyennes et revendiquent une identité de françaises et de musulmanes (Khosrokhavar, 1997). La dimension de genre paraît ici fondamentale, la nouvelle forme de religiosité féminine étant indissociable de la marge de liberté dans l’espace public et de redéfinition des rôles dans l’espace familial, que le port du foulard confère aux jeunes filles maghrébines.

Soulignons enfin que, du fait du caractère central qu’occupe la laïcité dans le modèle français républicain, les valeurs religieuses de ces jeunes sont étroitement connectées aux conceptions qu’ils se font de la citoyenneté. Cette articulation entre valeurs politiques et orientations religieuses est bien mise en évidence dans l’étude de Nancy Venel (2004), qui repère quatre types d’attitudes : une loyauté exclusive à la République française et une allégeance intransigeante à ses valeurs laïques ; la revendication d’une appartenance duale, française et musulmane, un peu à la manière des *hyphenated groups* américains (c’est dans cette catégorie que se trouvent les filles revendiquant le port du voile) ; une conception individualiste de la religion et de la citoyenneté, conçue comme un engagement contractuel ; une allégeance exclusive à une communauté religieuse transnationale (l’Umma) allant de pair avec un fort sentiment d’exclusion.

Conclusion

Les immigrés ont-ils des valeurs spécifiques ? Nous avons commencé par interroger cette question elle-même, les ambiguïtés qui pèsent sur les catégories auxquelles elle renvoie (*immigrés, français, français de souche, français issu de l’immigration*, etc.), et les conceptions nationales de l’intégration des immigrés qui la sous-tendent.

La mise en perspective du cas français avec d’autres sociétés d’immigration européennes, en particulier avec la Grande Bretagne, a permis de montrer que de façon générale cette question dépend des orientations politiques nationales en matière de citoyenneté : elle pose de façon sous-jacente celle de l’éligibilité des immigrés à la communauté nationale, et de la place qu’ils sont appelés à y occuper selon que celle-ci est définie comme pluri-culturelle ou homogène culturellement.

Dans le contexte français, la conception dominante de l'intégration des immigrés a traditionnellement confondu, sous le terme d'assimilation, l'adoption de valeurs modernes et le loyalisme à une société nationale et à un Etat. La littérature scientifique française sur l'immigration (celle en particulier relevant des disciplines les plus proches de l'Etat comme la démographie et la science politique), a largement relayé cette vision des particularismes culturels des immigrés comme porteurs de conflits de loyauté potentiels : au début des années cinquante, l'INED intégrait dans un questionnaire sur les opinions et les valeurs des immigrés algériens (à l'époque citoyens français), une question sur la lecture de la presse, visant à mesurer (pour les relativiser) leurs sentiments « nationalistes algériens et anti-français » (Girard et Stoetzel, 1954). *Mutatis mutandi*, c'est sur la menace que représenterait pour la République l'adhésion aux valeurs de l'islam que se focalise aujourd'hui le soupçon de déloyauté suscité par les valeurs particularistes des immigrés. Les auteurs de l'enquête du CEVIPOV s'attachent à démentir ce soupçon en montrant qu'« être musulman, ce n'est pas se retirer du modèle français » (Brouard et Tiberj, 2005).

Cette grille de lecture orientée par le politique a le mérite de chercher à établir des régularités statistiques permettant d'infirmer des idées reçues : sur les attitudes religieuses ou le « communautarisme », notamment. Mais elle laisse dans l'ombre ce que les valeurs exprimées doivent au mode de questionnement, lui-même très dépendant du contexte national qui le détermine. Il n'est pour s'en convaincre qu'à comparer les titres des grandes enquêtes françaises et britanniques : tandis que les recherches françaises s'intéressent à la façon dont les immigrés peuvent *Faire France* (Tribalat, 1995) ou cherchent à établir qu'ils sont des *Français comme les autres* (Brouard et Tiberj, 2005), les enquêtes britanniques s'interrogent sur les effets de leur présence sur *l'avenir de la Grande Bretagne comme société multi-ethnique* (Parekh, 2000, *notre traduction*). Ce constat invite à multiplier les comparaisons internationales, seules à même d'opérer une nécessaire décentration des perspectives. La création d'un espace européen de la recherche fournit d'ores et déjà un cadre pour de telles comparaisons (voir par exemple Mirdal & Kagitcibasi, 2003), sans doute appelées à se développer à l'avenir.

On soulignera enfin l'intérêt qu'il y aurait à croiser de façon plus systématique les résultats des grandes enquêtes statistiques, permettant d'analyser finement la distribution des attitudes dans une population et de mesurer leur évolution dans le temps, avec les données recueillies par des méthodes qualitatives, entretiens ou observations ethnographiques. Ces dernières ont souvent l'inconvénient d'être focalisées sur un seul type d'acteur (les jeunes des banlieues, les jeunes musulmans, les filles maghrébines, les élites beurs...), mais elles restent indispensables pour restituer la diversité de parcours de socialisation et mieux comprendre les stratégies identitaires et les constellations de valeurs qui leur sont associées.

Références bibliographiques

- Amselle, J. L. : *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996.
- Autant-Dorier, C. : "Traversée de frontières", in : (C. Cossée, E. Lada, I. Rigoni coord.) *Faire Figure d'étranger. Regards croisés sur la production d'altérité*, Paris, Armand Colin, 2004, pp. 103-118.
- Barth, F. : "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", in : *The anthropology of ethnicity* (ed. by Hans Vermeulen and Cora Govers), Het Spinhuis, Amsterdam, 1994, pp. 11-32.
- Basit, T. N. : "I want more freedom, but not too much : British Muslim girls and the dynamism of family values", *Gender and Education*, vol. 9, Iss. 4, Dec. 1997, pp. 425-440.
- Beaud, S. : *80% au Bac... et après*, Paris, La découverte, Coll. Textes à l'appui, 2002.
- Beaud, S. et Pialoux, M. : *Retour sur la condition ouvrière*, Paris, Fayard, 1999.
- Beggag, A. et Delorme, C. : *Quartiers sensibles*, Paris, Seuil, 1994.
- Blum, A. : "Comment décrire les immigrés. A propos de quelques recherches sur l'immigration", *Population*, 3, 1998, pp. 569-588.
- Bordet, J. : *Les jeunes de la cité*, Paris, PUF, coll. Le sociologue, 1998.
- Broom, L. et Kitsuse, J. L. : "The Validation of Acculturation : a Condition to Ethnic Assimilation", *American Anthropologist*, vol. 57, 1955, pp. 44-48.
- Brouard, S. et Tiberj, V. : *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Nouveaux Débats, 2005.
- Brubaker, R. : "The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany and the United States", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24, n° 4, July 2001, pp. 531-548.
- Catani, M. : "L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeurs", *Peuples Méditerranéens*, n° 24, juil. sept. 1983, pp. 117-126.
- Cesari, J. : *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Editions Complexe, 1998.
- De Rudder, V., Poiret, C. et Vourc'h, F. : *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF, 2000.

Dubet, F. : *La Galère : jeunes en survie*, Paris, Fayard, 1987.

Dubet, F. et Lapeyronnie, D. : *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil, 1992.

Duret, P. : *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, Paris, PUF, 1996.

Etiemble, A. : *Familles et filles marocaines à Rennes : enjeux et jeux de miroirs. Ethnicité et culture*, Thèse de doctorat de sociologie, Université de Rennes 2, 2002.

Flanquart, H. : *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Bruxelles, Editions Complexe, 2003.

Frickey, A. et Primon, J. L. : "Jeunes issus de l'immigration : les diplômes de l'enseignement supérieur ne garantissent pas un égal accès au marché du travail", *Formation Emploi*, n° 79, juillet-septembre 2002, pp. 31-49.

Galissot, R. : *Misère de l'antiracisme*, Arcantère Editions, Paris, 1985.

Gell, S. : "Le double mariage. Immigration, tradition religieuse et représentation de l'"amour" chez les Sikhs de Grande-Bretagne", *Terrain*, n° 21, octobre 1993, pp. 111-128.

Girard, A. et Stoetzel, J. : *Français et immigrés. L'attitude française. L'adaptation des Italiens et des Polonais* (vol. 1), Paris, PUF (Travaux et Documents, Cahier n°19) , 1953 ; *Français et immigrés, Nouveaux documents sur l'adaptation* (vol. 2), Paris, PUF (Travaux et Documents, Cahier n°20), 1954.

Guénif Souilamas, N. : *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris, Grasset/Le Monde, 2000.

Jamous, H. : "Les jeunes filles au foulard", *L'Homme et la Société*, 1996, n° 120, pp. 17-23.

Khosrokhavar, F. : "L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité", in : (sous la dir. de M. Wieviorka) *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Editions La Découverte, 1996, pp. 113-151.

Khosrokhavar, F. : *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

Kokoreff, M. : *La force des quartiers*, Paris, Payot, 2003.

Krief, P. : "Les modèles prescrits de l'intégration nationale", *Migrations Société*, vol. 15, n° 87-88, mai-août 2003, pp. 153-168.

Lapeyronnie, D. : "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", *Revue française de sociologie*, XXVIII, 1987, 287-318.

Lepoutre, D. : *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 2001.

Lorcerie, F. : “Les sciences sociales au service de l’identité nationale. Le débat sur l’intégration en France au début des années 90”. In : *Cartes d’identité. Comment dit-on “ nous ” en politique?* (sous la dir. de D. C. Martin), PFNSP, 1994.

Masclat, O. : *La gauche et les cités, enquête sur un rendez-vous manqué*. Paris, La Dispute, 2003.

Meintel, D. et Le Gall, J. : *Les jeunes d’origine immigrée. Rapports familiaux et transitions de vie. Le cas des jeunes chiliens, grecs, portugais, salvadoriens et vietnamiens*. GRES, Université de Montréal, Collection Etudes et Recherches, n° 10, Mars 1995.

Michel, A. : “Groupes novateurs et valeurs familiales des immigrés algériens”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.XV, 1973, pp. 321-338.

Mirdal, G. M. & C. Kagitcibasi, *Immigration and the construction of identities in contemporary Europe*, European Science Foundation, Copenhagen, May 22-23 2003.

Muxel, A. : “Les attitudes socio-politiques des jeunes issus de l’immigration maghrébine en région parisienne”, *Revue française de sciences politiques*, 6 déc . 1988, p. 925-940.

Oriol, M. (sous la dir. de) : *Les variations de l’identité*. Rapport final de l’ATP CNRS 054, IDERIC, Nice, 1984.

Parekh, B. : *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, London, 2000.

Pécoud, A. : “Entrepreneurship and identity. Cosmopolitanism and cultural competencies among German-Turkish business people in Berlin”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(1): 3-20, 2004.

Phizacklea, A. : “A sociology of Migration or “ race relations ”? A view from Britain”, *Current Sociology*, vol. 32, n° 3, 1984.

Potot, S. : *Circulations et réseaux de migrants roumains : une contribution à l’étude des nouvelles mobilités en Europe*. Thèse de doctorat de sociologie, Université de Nice Sophia Antipolis, 2003.

Poutignat, Ph et Streiff-Fénart, J. : *Théories de l’ethnicité*, Paris, PUF, 1999 (1ère éd. : 1995)

Quiminal, C. et Timera, M. : “1974-2002, les mutations de l’immigration ouest-africaine”, *Hommes et Migrations*, n°1239, sept-oct 2002, pp. 19-32.

Réa, A. et Tripier, M. : *Sociologie de l’immigration*, Paris, La Découverte/Repères, 2003.

Rinaudo, C. : *L’ethnicité dans la cité*, Paris, L’Harmattan, 1999.

Sayad, A. : "Immigration et pensée d'Etat", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 129, 1999, pp. 5-14.

Sayad, A. : "Les enfants illégitimes", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°25, 1979, pp. 61-82.

Sayad, A. : "Les 3 "âges" de l'émigration algérienne en France", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°15, 1977, pp. 59-79.

Sayad, A. : "Tendances et courants des publications en sciences sociales sur l'immigration en France depuis 1960", *Current Sociology*, vol. 32, n° 3, 1984.

Schnapper, D. : *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.

Simmel, G. : "Digressions sur l'étranger", in Y ; Grameyer et I. Joseph (éds), *L'Ecole de Chicago*, Aubier, Paris, 1979.

Streiff-Fénart, J. : "Construction d'un réseau de parenté transnational : une étude de cas d'immigrés tunisiens dans le sud de la France", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1999 (a) (15) 3, pp.45-61.

Streiff-Fénart, J. : "Negociations on culture in immigrant families", in (M. Crul, F. Lindo, C. Lin Pang eds.): *Culture, Structure, and Beyond. Changing identities and social positions of immigrants and their children*. Amsterdam, Het Spinhuis, 1999 (b), p. 3-11.

Tarrius, A. : "Au-delà des Etats-nations : sociétés, cultures et réseaux de migrants en Méditerranée occidentale", in : (sous la dir. de M. Péraldi) *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Maisonneuve et Larose, 2002.

Tribalat, M. : *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte/Essais, 1995.

Tribalat, M. : "La transmission des valeurs traditionnelles", *Informations sociales*, vol. 89, 2001, pp. 64-71.

Venel, N. : *Musulmans et citoyens. Appropriations, usages et agencement des appartenances chez de jeunes musulmans français d'origine maghrébine*, Paris, PUF, coll. Partage du Savoir, 2004.

Wald, P. : "Juifs et Hongrois. Constitution discursive des catégories sociales dans un corpus de courrier des lecteurs (Budapest, 1990)", *Sociétés Contemporaines*, n° 18/19, 1994, pp. 101-109.

Wihtol de Wenden, C. et Leveau, R. : *La Bourgeoisie. Les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*, Paris, CNRS Edition, 2001.

Zoïa, G. et Visier, L. : “De Zebda à Motivé-e-s”, *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 89, juin 2001, pp. 86-94.